

キリスト教倫理学における「主体性と客観性」の相剋

W. HerrmannとE. Troeltsch

著者	佐々木 勝彦
雑誌名	東北学院大学論集．教会と神学
号	10
ページ	1-47
発行年	1978-12-31
URL	http://id.nii.ac.jp/1204/00024365/

キリスト教倫理学における 「主体性と客観性」の相剋

— W. Herrmann と E. Troeltsch —

佐々木 勝彦

本論文の課題は、W. Herrmann (1846. 12. 6. — 1922. 1. 2.) の『倫理学』に対する E. Troeltsch (1865. 2. 17. — 1923. 2. 1.) の批判をとりあげ、キリスト教倫理学に関する、両者の基本的見解の相違を、明らかにすることにある。Herrmann の『倫理学』の内容および構造については、すでに論じたので¹⁾、本論文では、まず、Herrmann 批判を骨子とした „Grundprobleme der Ethik“²⁾ の内容を検討し、次に、Herrmann の側からの Troeltsch 批判を、論じてみたい。

I

„Grundprobleme der Ethik“ は八章から成っているが³⁾、その第一章で、Troeltsch がまず問題としているのは、伝統的文化価値の崩壊とその帰結である。神は死んだ、あるいは、超自然的秩序は今や無意味になった、と宣言されるとき、宗教は、何を、あえて、主張しうるのであろうか。それは、必然的に、宗教および諸世界観の歴史と、その内容の検討を要請する問いである。それは、また、「人間存在の究極目標と意味についての学」⁴⁾である「倫理学」にも、自からの歴史

と、その根本概念の再構成を迫る問いである。Troeltsch によれば、宗教問題を扱う場合には、概念的形而上学からではなく、人間の生命と行為の究極的価値の視点から、しかも、その歴史的展開をふまえて論ずる必要がある。「倫理学は、上位の、そして最も原理的な学問であり、」⁵⁾ 宗教学は、その枠組の中に入っているのである。

だが、このような理解は、歴史的には、決して古いものではない。古代教会の関心は、主に、建德的な魂の配慮の問題と、その解決にあったのであり、その内容は、旧約・新約・ユダヤ教・ヘレニズムといった諸々の権威の混合物にすぎなかった。人間の魂の問題や文化世界を、全体的にとらえ、体系的に論ずる必要性が出てきたのは、カトリック教会の時代になってからであった。しかし、その場合にも、キリスト教倫理を、キリスト教の根本思想から展開しようとする姿勢は、みられなかった⁶⁾。そこにあったのは、自然的道德法と超自然的恩寵の二元論であり、カトリック教会においては、それは、今日まで続いている。これに対し、宗教改革者たちは、たしかに、純粋に聖書の・パウロ的思想から、キリスト教倫理を基礎づけようとし、カトリック的教会概念と倫理的二元論を、否定した。彼らは、受肉者の贖罪の故に、罪の現実にもかかわらず、神との交わりがそなえられていること、したがって、信仰者は、愛をもってこの世にかかわるべきことを明らかにした。だが、彼らは、文化問題に対しては、スコラと同様、道德的自然法を適用した。宗教改革者たちにとっても、道德的自然法は、理性の要求であり、十戒と同一であった。その働きは、人間の罪の現実をあらわにし、悔い改めへと導びくことにあり、その実践的要求をみたすのが、聖霊によって与えられる「真の道德的動機 (die

wahrhaft sittlichen Motive)』⁷⁾であった。この意味で、プロテスタントの倫理は、「福音から理解され、福音の力によって成就された、自然法の解説」⁸⁾であった。

プロテスタントの二元論は、恩寵理解およびそれに基づく世界理解の点で、カトリックとちがっていたが、その倫理は、なお、完全に「教義学の陰」⁹⁾にすぎなかった。倫理問題は、常に、まず第一に、教義学によってとりあつかわれた。聖書にみられる、世界否定と世界肯定のもつダイナミズムは、「人格、即ち、私生活」¹⁰⁾に限定され、倫理は、学問的にも、実践的にも、主観の領域に属していた。それに対し、客観的・権威的啓示を問題とするのが、宗教 (die Religion) であった。Troeltsch は、今こそ、この歴史的経過を真剣に受けとめ、「倫理学は、もっと大きな自立性を、獲得しなければならない」¹¹⁾と主張する。そして、それは、さらに、倫理学と教義学の関係、したがって、神学の理解そのものの変革に、到らねばならないのである。

Troeltsch は、さらに、ドイツの敬虔主義、イギリスのピューリタニズム、その後の哲学的倫理学の形成、道德と宗教の普遍概念の形成等の歴史を跡づけ、Shaftesbury (1671—1713)、Locke (1632—1704)、および Rousseau (1712—1778) の時代には、倫理学と教義学の関係は、すでに、完全に逆転していたとする。Kant (1724—1804) とカント学派にあっては、宗教は、現象界の法則秩序に対する道德性の優位を、形而上学的に保証する付加物にすぎなくなっており、キリスト教は、道德の要約と完成にすぎなかった。ところが、このような啓蒙主義の宗教理解と対決したのが、Schleiermacher (1768—1834)、De Wette (1780—1849)、Hegel (1770—1831) 等である。彼らは、Hamann

(1730—1788), Herder (1744—1803), Jacobi (1743—1819) 等の遺産を受けつぎ、新たな倫理理解と宗教理解を提示した。感情が、神的生命にまで高められ、しかも、行為の自立的・客観的規定が、追究された。彼らは、倫理学の課題は、啓蒙主義のように、主観的意志規定を、その倫理的特質と価値において把握するだけでなく、行為の客観的価値と目的を規定することにある、と主張した。倫理学は、行為を規定する究極的・客観的価値と目的についての学問なのである。それは、社会的であるとともに、個人を、その人固有の価値へと高める客観的目的の必然性と統一性を追究する結果、倫理的視点の下にある文化哲学となるはずであった。宗教は、もはや、主観的倫理学の保証ではなく、他の客観的文化価値とならぶ、独自の客観的価値である。理性によって、歴史の中にもたらされた諸々の目的とならんで、宗教的目的が存在するのであり、この目的体系全体が、倫理学の対象となる。このようなドイツ観念論の頂点にあるのが、Schleiermacher の歴史的に方向づけられた客観的善の倫理学である¹²⁾。

ただし、Schleiermacher がこの立場を最後まで貫徹したと言いうるかどうかは、検討を要する問題である。なぜなら、彼は、自分の神学的倫理学を、普遍的倫理学ではなく、『信仰論』によって獲得された教会との関連で、展開しているからである。倫理学は、再び、「教義学の陰」に陥っており、キリスト教は、神との完全な一致の実現とそれを伝達する教会の創設の故に、「精神の力の完成」¹³⁾である、と理解されている。彼が問題としているのは、教会が、この精神の力をどのようにして実現し、その際、家族や国家といった諸々の文化目的と、どのように関係すべきか、ということだけである。相対的な諸目

的の関係についても、あまり言及されていない。キリスト教的に規定された行為と、世俗的目的に規定された行為との緊張関係も、見失なわれてしまっている。彼にとって、キリスト教は、それ自体、精神、理性、文化などの「客観的な諸々の善の体系の受肉」¹⁴⁾であり、キリスト教と文化、人格と職能、山上の説教と自然法、超自然的価値と自然的価値等の関係は、問題とならなかった。神学的倫理学は、教会による精神強化の原理である完全な神意識の成立過程を、叙述しているだけである。道德の内容は、今や、「精神 (der Geist)」という極端な抽象概念になっている。「Schleiermacher の普遍的倫理学の根本概念は、キリスト教倫理学を救済の奇蹟に基礎づける、神学的図式によって妨害されており、その結果として生ずる不確実性が、全著作にみられるのである。」¹⁵⁾宗教学や宗教的倫理学は、彼の普遍的倫理学からすれば、倫理の普遍概念に組み入れられるべきなのであるが、現実には、そうになっていない。信仰論は、キリスト教を普遍的倫理学から導き出しているのに、神学的倫理学は、全くそれと関係がなくなっている。普遍的学問運動との関連で生じてきた根本思想、つまり、宗教を倫理学から理解し、キリスト教的・神学的倫理を、その普遍的枠組にとり入れようとする立場は、放棄されてしまっているのである¹⁶⁾。

註

- 1) 拙論「W. Herrmann におけるキリスト教倫理の構造」『東北学院大学論集』教会と神学、第八号、1976、12、71-110頁。拙論「近代神学における『宗教と人間性』の問題」『東北学院大学論集』教会と神学、第九号、1977、12、35-74頁。
- 2) E. Troeltsch. „Grundprobleme der Ethik“, Erörtert aus Anlass von Herrmanns Ethik. (Aus: Zeitschrift für Theologie u. Kirche, XII 1902.) *Gesammelte Schriften*. Zweiter Band. Scientia Verlag Aalen. 1962.

s. 552-672. — 以下, G.p.d.E., と略記する。

- 3) 1. Die Geschichte der christlichen Ethik und ihre Bedeutung für die Problemstellung der heutigen christlichen Ethik. 2. Darstellung der ethischen Theorie Wilhelm Herrmanns. 3. Einreihung dieser Theorie in die geschichtliche Entwicklung der Ethik. 4. Formal-autonome Gesinnungsethik und objektiv-teleologische Güterethik. 5. Das Verhältnis des christlichen Ethos zur Kantischen Ethik der formalen Autonomie. 6. Die Erlösung und die Gnadenversittlichung in der christlichen Ethik. 7. Verhältnis der überweltlichen und der innerweltlichen Güter im christlichen Ethos und in der ethischen Theorie. 8. Das Problem der Beziehung von Sittlichkeit und Religion, erläutert aus den bisherigen Sätzen.
- 4) G.p.d.E., 552.
- 5) Op. cit., 552.
- 6) Troeltsch は、カトリック教会の倫理の特徴として、次の四つをあげている。
 ① 自然の道德法から生ずる目的設定は、教会の究極目的に従属する。
 ② 道德要求を完成するには、 sacramental な恩寵の力を、必要とする。
 ③ 具体的実践の場で、自然法を正しく適用し、キリスト教的義務を教えるのは、僧侶である。
 ④ 恩寵は、英雄的・禁欲的行為を指示する——Troeltsch は、これのみがキリスト教思想に基づいている、と考えている。Cf. G.p.d.E., 555.
- 7) Cf. op. cit., 557.
- 8) Op. cit., 557.
- 9) Op. cit., 559.
- 10) Op. cit., 560.
- 11) Op. cit., 560.
- 12) Cf. op. cit., 566ff.
- 13) Op. cit., 567.
- 14) Op. cit., 567f.
- 15) Op. cit., 568.
- 16) Troeltsch は、Schleiermacher のこの哲學的倫理學の意図を貫徹しようとした人物として、Richard Rothe (1799-1867) をあげている。彼は、信仰論と神學的倫理學のどっちつかずの並存を解消して、自己の神學を、倫理學として規定した。その思想は、ロマン主義の理念とキリスト教的人道主義に染み彩られ、神智學的特異性にみたまされているが、彼の神學史における重要な位置を、否定することはできない。Troeltsch によれば、倫理學は、客観的価値の体系であり、キリスト教の本質も、この認識から、はじめて、學問的に

理解されるのである。(Cf. op. cit., 569 f.)

II

Troeltsch の第二章の課題は、既述のようなキリスト教倫理学史を念頭におきながら、Herrmann の『倫理学』の意義を、考察することにある。Troeltsch によれば、Herrmann は、Kant-Schleiermacher の系譜に棹さしており、Herrmann の長所も短所も、結局、すべてこのことに由来する。Troeltsch がまず注目するのは、Herrmann が、イエスを通してわれわれのうちに働くようになる、「形式的必然性の道徳的理念」¹⁷⁾に固執していることである。この道徳的理念は、伝承信仰や權威信仰、奇蹟弁証や歴史的証明、贖罪の教義や和解の教義等から、完全に自由であり、それは、イエスの道徳的純粋性と彼の偉大さに対する畏敬と、その中に表われている宗教的内的生命への信頼を、要求するだけである。Herrmann は、Kant に従って、すべての歴史的事象のもつ偶然性と、定言的命法の内的人格の必然性を、強調する。彼の倫理学は、近代歴史批評学の限界を意識しつつ、捨て去るべきものを捨て去りながら、しかも、キリスト教的エートスの妥当性、即ち、イエスの道徳的内的生命と、そこから生ずる救済の力を示そうとしている。ただし、彼は、Kant とちがって、あらゆる歴史の相対性にもかかわらず、なお可能な歴史との内的関係を、しっかりと保持している。

Herrmann は、現代の問題状況を強く意識しており、それは、彼の歴史理解や心理学理解だけでなく、彼の主要問題の取り扱いにも、うかがわれる。彼は、他の多くのキリスト教倫理学者のように、規範として前提されたキリスト教信仰が、行為に対してどのように作用する

のかを、展開しようとしたのではなかった。彼が明らかにしようとしたのは、道徳の普遍概念から、いかにして、キリスト教道徳への道が開かれるのか、ということである。なぜなら、そうすることによって、キリスト教とキリスト教倫理は、はじめて、現代に生きうるものとなるからである。彼にとって、「倫理学は、神学の項点である。」¹⁸⁾ 彼は、倫理学を、道徳一般の概念の分析から始め、その定言的・絶対的・反幸福主義的性格を、強調する。倫理学に固有な認識手段は、道徳的理性の歴史的直観と自己反省であるが、彼の場合には、道徳の研究は、もっぱら、意志心理学と価値論になっている。意志とは、自己表白であり、自己表白は、自己を完全に現実化する価値の理想によって、規定されている。自己表白の理想は、純粋に形式的・統一的価値、つまり、無制約的・超自然的目的にある。われわれは、無制約的当為の下にあり、意志の完全な自律性と真実性は、「意志の純粋に形式的なアプリアリ」¹⁹⁾ を遂行するときに、獲得される。道徳思想は、律法（命令）であり、普遍妥当的目的（価値）である²⁰⁾。目的は、われわれにとって、律法の表現なのである。

この「目的」に関しても、Herrmann は、Kant の考えを受け入れて、自己の体系の基礎原理としている。道徳は、合法則的自然と並ぶ、しかも、より高次の絶対的目的の領域であり、すべての経験的目的から、完全に、独立している。したがって、絶対的・究極的目的の内容は、無規定的であり、当為に対する服従が、要求されるだけである。目的のこの形式的性格は、Herrmann が、個人的目的と社会的目的の二重性を説く場合にも、変わらない。むしろ、目的の二重性の内実は、この純粋に形式的な性格から、明白になる。社会は、それが、無

制約的なものを共に認めあう結合体となると、完成された社会となるのであり、個人の目的は、道德的目的の形式的性格によってのみ、本当に現実的になる。人格性の概念も、自律の概念と、形式的・必然的法則による自己規定の概念に、基づいている。道德法則は、人格性をうみ出し、それを認めあうところに、人格の社会が成立する。さらに、この形式的性格から、経験的目的を絶対的目的に服従させようとする、無限の活動性が生ずる。それは、絶対的目的にむかって、永続的に、肉迫しようとする生き方である。道德は、高次の本来的・自律的自己の肯定であり、自然によって規定された相対的自己の否定なのである。

このような Herrmann の二元論から、まず、出てくるのは、善と悪（罪）の対立である。善の力と並んで、悪の力が働いており、すべての人が、その力の影響下にある。悪は、道德的目的に対する反抗——相対的目的と絶対的目的の対立——であり、普遍的な力である。非キリスト者は、この悪を打ち破る善の力を知っているが、彼は、その力を、現実遂行することができない。むしろ、善についての意識は、彼を、一層苦しめるだけである。「キリスト教の外では、善は、実行不可能な思想と戒めになってしまうのである。」²¹⁾

Herrmann は、キリスト教道德は、その本質と内容からして、純粋に形式的な自律であり、良心の自由に他ならないと考えているが、彼は、Kant とちがって、キリスト教倫理の中に、道德性の理念の完全で純正な表現を、みている。それは、普遍的考察によって達成されるが、キリスト教の外では、常に、不透明になってしまうものである。キリスト教倫理の意義は、その理念の実現を助ける力、つまり、キリ

スト教団の中で、イエスの人格との関連で働く、救済の力を明らかにすることにある。それは、道徳的無能力を克服する力である。しかしながら、キリスト教道徳は、道徳的目的それ自体の規定に、何ら、新しい固有のものを、つけ加えるわけではないのである。

Troeltsch は、ここに、Herrmann の構成の特徴を見出す。つまり、それは、イエスの人格という歴史的事実から生ずる力と、普遍的・合理的道徳目的の実現との結びつきにある。道徳と人格の宗教の結合を可能にしたのは、キリストであり、彼によって、はじめて、神意識が確実になった。イエスの告知する神は、罪を裁き、かつ、赦す神である。神は、罪の中にある者に、生きる望みを与え、善なる目的に対する完全な服従を、うみ出す。Herrmann においては、「Kant の自律が、山上の説教の意味であり、」²²⁾ここから、自律した人々からなる社会の概念とともに、愛の概念もうまれる。愛は、隣人の精神的自律の尊重と促進であり、キリスト教信仰は、「善にむかって生きる勇気である。」²³⁾キリスト教は、イエスに対する信頼からうまれる道徳的自律の実現であり、キリスト教倫理は、喜ばしき道徳的力、つまり、神の国の倫理に他ならない。キリスト教の外では、道徳目標は、その現実性を失ってしまうのである。

Troeltsch からみるならば、Herrmann の立場は、「厳格主義」である。結婚、国家、社会、学問、芸術といった世界内の目的は、Herrmann にとって、自然的衝動からうまれるもので、それは、純粋な自律のための単なる「社会形式」あるいは「教育者」²⁴⁾にすぎない。つまり、それらは、自からのうちに、固有な価値をもつものではなく、道徳的志向、あるいは、自律的意志の本来的社会のための、素材にす

ぎない。国家も、道德行為の「自然の前提」²⁵⁾であり、国家の自己主張である戦争も、それが道德的自由をめざす限り、受け入れられなければならないのである。

したがって、ここにみられるのは、家族、社会、国家を自律的志向でみたし、その中に、道德法則を尊重する人格の王国を、建設しようとする姿勢だけである。それは、「Kant の精神へと移行されたルター派の倫理学」²⁶⁾である。それは、世界内の目的を創造秩序にさかのぼらせ、それを、本来的・宗教的・道德的生命の固定した形式とみなすことによって、世界内の目的と、キリスト教的道德思想を、妥協させようとする倫理学である。たしかに、Herrmann の場合には、ルター派の静寂的神秘主義や古プロテスタンティズムの倫理とちがって、社会的・政治的角度から、現代問題をとりあげようとする姿勢があり、それは、カルヴィニズムに近いものである。だが、それにもかかわらず、愛と自然法の対立は消えうせ、愛の王国の代わりに、自律が登場する。罪の中にある相対的自然法と無制約的愛の対立ではなく、自然因果性と自由の対立が、問題とされている。ここにも、古いキリスト教のカテゴリーに代わって、Kant のカテゴリーが、表われている。定言的命法が、こっそりとキリスト教化され、隣人愛の戒めは、そのキリスト教的・形而上学的根拠から解放されて、自律的理性の法に還元されているのである。

註

17) Op. cit., 571.

18) Op. cit., 575.

19) Op. cit., 577.

20) Cf. op. cit., 578.

- 21) Op. cit., 586.
- 22) Op. cit., 591.
- 23) Op. cit., 589.
- 24) Op. cit., 596.
- 25) Op. cit., 602.
- 26) Op. cit., 603.

III

第三章で Troeltsch がとりあげる問題は、Herrmann の救済観の特質と、その歴史的意義である。Herrmann によれば、救済とは、イエスによって根拠づけられた罪の赦しの確かさを、人間の内的困窮へとかかわらせ、そして、その結果安らかになった良心から、道徳的力と喜びが、生ずることである。救済は、意志の道徳的解放である。その際、Herrmann は、信仰の内面性と自律性を、古い奇蹟心理学ではなく、内在の心理学の枠組の中で考え、啓示に基づく主観的・宗教的真理を、近代の批判的・学問的真理と調和させようとした。自由と回心以外の奇蹟は、内的生命と何の関係もないとされ、イエスの救済行為は、彼の人格性と、それがもたらす罪の赦しの確証に限られた。Herrmann は、宗教改革者がカトリシズムに反対して主張した、宗教的・倫理的に内面化された超自然主義を受け入れながら、他方で、それを、Kant の道徳哲学と結合しようとした。彼は、Kant と同様、理神論の図式を受容したが、Kant のように、イエスの歴史性を全く相対化することはなかった。それは、彼が、その図式を、Schleiermacher のような仕方にとらえたからである。

Herrmann は、たしかに、Schleiermacher の中にみられる神秘的宗教理論の代わりに、Kant の倫理的宗教論に従ったが、キリスト教の

中に、普遍的道德の受肉、即ち、道德の完全な認識と、道德法則の実現に不可欠な力をみており、この点で、彼は、Schleiermacher に従っている。Herrmann の強調点は、キリストによる神の現臨の確証と、キリストによる罪の赦しの確実さの覚醒にある。Herrmann においては、「Kant の図式が基本であり、」²⁷⁾ それに、キリスト教の独自性を主張するために、Schleiermacher の救済論が修正されて、受容されているのである。その結果、彼の立場は、保守的合理論、あるいは、Kant 的に深められた超自然的合理主義に、近づいている。彼の言う神は、Kant の、実践理性の観念から出てくる要請としての神や、Fichte の、道德的過程に内在する道德の世界秩序の前提としての神と異なっており、生ける人格的力である。イエスの内的生命のみが、神の現臨を確信させ、道德性の基盤を与える。Kant とのちがいは、道德と歴史の緊密な関係と、救済概念における道德と宗教の関係にある。キリスト教は、自然的道德法則の完全な表現であり、自然的道德法則と宗教の、最初で、唯一の結合である。これを可能にするのが、イエスの内的生命によってひきおこされた、神への信仰である。Herrmann は、キリストは道德を完成し、それに救済力を付加するだけである、と主張する点で、たしかに、理神論に近い。道德については、理神論の枠組が、受け入れられている。ただし、宗教については、それが否定されている。例えば、道德の場合には、人間精神の原理的・普遍的同質性が前提され、神学も、普遍概念から構成されている。ところが、宗教の場合には、歴史批評をこえた歴史的キリストの内的生命が、決定的な位置を占めているのである。

結局、Troeltsch が、Herrmann の倫理学の問題点としてあげるの

は、次の四点である。① 純粹に形式的でアプリオリな必然性という、Kant の意味での普遍的倫理概念が、基本となっている。② キリスト教倫理とこの道德的根本概念が、同一化されている。道德が、Kant の形式主義の意味で理解されていることを除けば、それは、理神論の神学的方法に固有のものである。③ キリスト教倫理の独自性は、道德行為に対し、救済力を提供することであり、それは、キリストにおける神の臨在の確實さから生ずる。これによって、保守的・理神論的図式が、近代化されている。④ 現実生活との関連で、道德が考えられているが、それは、ルター派の信仰道德、職業道德に従っている。

註

27) Op. cit., 612.

IV

Troeltsch の次の課題は、III 章の最後にあげた四つの問題を、詳細に検討することである。「倫理学の根本問題」の四章から七章までの内容は、この四つの問題に、対応している。

まず、第一の点に関して明らかなことは、倫理学は、道德の普遍的分析から、出発すべきであるとされ、その際、必然的目的という、純粹に形式的な概念が、用いられていることである。Troeltsch は、この「目的契機 (Zweckmoment)」²⁸⁾ の意義に着目する。Herrmann の言う目的は、人格性の形成を意味し、それは、個人的側面と社会的側面をもつ。両者は、当然、互いの前提となっており、相互に規定しあっている。また、この目的思想から、義務論や徳論を展開することも

可能である。しかし、Troeltsch は、Herrmann の倫理学は、決して実践的ではない、と批判する。例えば、国家が、物質的な繁栄だけを追求したり、学問が、むなしい暇つぶしになってしまったり、あるいは、宗教が、独善に陥ってしまったりすることをふせぐには、一体、どうすればよいのだろうか。主観的道德原理によって、それらをふせぐことはできない。それが可能になるのは、それらが「それ自体必然的性格」をもつ、「客観的価値」²⁰⁾とみなされるときだけである。

既述の如く、Herrmann にとって、道德から出発しない宗教は、すべて迷信であり、キリスト教は、道德から出発し、しかも、それを現実化する能力を与える、唯一の宗教である。したがって、宗教即キリスト教であり、宗教哲学は不要となる。神学は、宗教をとりあつかう唯一の学問であり、それは、自律の主観的原理だけを認める倫理学に連なっている。ところが、Troeltsch は、これに対し、倫理学には、主観的倫理学とならんで、客観的倫理学があると主張する。始めは、なるほど、形式的・必然的目的概念で十分であり、それによって、道德思想に関する多くの誤りが、正される。しかし、われわれは、各人は、自己の状況に応じて、普遍的命令に従え、との指示を受けても、それに満足することはできない。確実さということからすれば、アブリオリな無制約的目的の方がすぐれているが、倫理学にとっては、むしろ、相対的に不確実な道德的経験判断を収集し、分類し、さらに、その妥当性を体系化することが、大切である。Troeltsch によれば、この課題を遂行しようとしたのが、Schleiermacher である。多くの欠点にもかかわらず、彼の Kant 批判は、着目に値する。つまり、われわれは、Kant の主観的倫理学と Schleiermacher の客観的倫理学を、

結合しなければならない。まず、Kant のように、自律的理性目的から、形式的命令を構成し、次に、歴史から、客観的善の規定を、経験的に導き出すのである。道徳的目的の必然性と、人格形成の普遍性が問題とされる場合は、道徳は、根本的にどこにおいても同じであり、非歴史的になる。しかし、歴史の中に発生する家庭、国家、学問、芸術、宗教といった客観的善は、それぞれ、「固有の発展史」³⁰⁾をもっている。歴史の目的は、決して抽象的・統一的理念や理性ではなく、具体的に展開された善の体系である。したがって、この善の体系の内容を問うことが、大切なのである。

倫理学の主要問題は、比較的単純な主観的倫理学の領域ではなく、困難で錯綜している客観的倫理学の領域にある。それは、包括的歴史哲学的地平や、文化の生成に対する洞察を、要求する。Troeltsch の言う道徳は、自律のみならず、客観的善を含んでいる。道徳的善は、世界内目的と宗教的目的に区別され、ここから、*sub specie temporis* の倫理学と、*sub specie aeternitatis* の倫理学の問題が、生じてくる。両者は、しばしば、内在と超越、文化と禁欲として、厳しく対立することもあるが、両者は、互いに相手を必要としている。宗教的目的措定は、もしも、それが、この世との関係を失ってしまうならば、道徳を狭隘化し、ユートピアに変質してしまうであろう。また、世俗的目的措定も、究極的なものとの関係を失うならば、それは、平凡で、無目的なものになってしまうであろう。両者の正しい均衡をうみ出すこと、それが、道徳研究の課題なのである。Troeltsch は、ここにこそ、Herrmann との基本的な見解の相違がある、と断言する。他の対立点、とりわけ、Herrmann が、その原理的強調にもかかわらず、実

際の分析においては、ほんのわずかしかな歴史を検討していない事実も、このことから説明される。

第二の主要問題は、キリスト教的・道徳的理想と、Kant 的心情倫理の理想を同一化しうるのかどうか、ということである。Troeltsch は、それは、歴史的にみるならば、福音精神の全くの誤解である、と考える。パリサイ派に対するイエスの態度や、パウロの「信仰によらないことはすべて罪である」との言葉は、たしかに、目的にむかう行為の内的自由と心情の必然性、つまり、自律を予想させる。が、それによって、福音をすべて論じ尽すことは、不可能である。イエスは、具体的目標と善を提示している。彼にあっては、愛は、すべての罪を赦す神への感謝であり、それは、さらに、神によって召された者の共同体をうみ出す。イエスの倫理には、いたるところで、個人的目的とならんで、共同体的目的が出てくる。マタイによる福音書、第 22 章 37 節以下にみられる、神への愛と隣人愛の戒めも、倫理的に表現するならば、次のようになる。前者は、神への献身の中で獲得される魂の価値という、個人的目的に基づく行動を要求し、後者は、その構成員が、すべて神の子である共同体が提示する社会的目的、これに基づく行動を、要求している。イエスの告知から明らかなように、個人的目的と社会的目的は、神の国の最高善に統合されている。「行為の目的と行為の動機は、神の国である。」³¹⁾ 神の国は、神が、人の心に植えつけた自律の法則を、認めあうところにうまれる共同体ではない。それは、神の奇蹟的賜物であり、全く客観的なものである。それは、完全に啓示された神の支配に、徹底的に従う人々の群れであり、神によってもたらされる理想的状態である。神の偉大な恩寵行為が、この状況を惹起

するのであり、ここに、客観的善の宗教性がみられる。しかも、その恩寵行為は、たとえ、その正確な時は神のみが知っているとしても、目前に迫っており、すべてが、それにむかっている。福音書の倫理の「全き緊張」³²⁾も、ここから明らかになる。福音書の倫理は、終末接近待望のただ中にあるのである。

イエスの教えの独自性は、他の倫理的教説と比較するとき、さらに明白になる。プラトン、ストア、仏教、神秘主義的二元論等の教説は、行為を客観的宗教的善から規定しており、その結果、それらは、この世の文化と緊張関係にある。それらは、禁欲的であるとともに、彼岸的である。この点で、それらはたしかにキリスト教に近い。しかしながら、キリスト教の本質は、存在するものへの瞑想的沈潜や、静寂主義的意志否定にではなく、世界を自からのうちに担い、無限の運動を開示する神への、創造的献身にある。したがって、Renan (1823—1892) のように、キリスト教倫理を、禁欲的で世界逃避的修道院の原型、と考えることは誤りである。人格的神理解と、あらゆる二元論にもかかわらず、それと結びついた積極的世界理解は、キリスト教独自のものである。歴史的には、終末論の後退とともに、創造論が強調され、創造者なる神の故に、世界も積極的に評価されるようになった。勿論、それをあまりに一方的に強調すると、キリスト教的エートスに本来含まれていた「緊張」を見失う危険性がある。各時代は、それぞれの仕方、この問題とかわかってきたのであり、現代も、独自の方法で、それを解決しなければならない。

福音の中心は、客観的・宗教的目的であり、その目的は、心情の純粹な献身においてのみ、知覚され、現実化される。その意味で、自律

の思想は、相対的意義をもつ。しかしながら、この思想は、決して第一義的ではない。Herrmann の考えとちがって、イエスのエートスの本質は、「形式ではなく、道徳意志の内容にある」³⁹⁾ のであって、それは、常に、新たに、形成されるべき課題なのである。

第三の問題は、キリスト教倫理の特質は、救済によって、道徳行為に力を賦与することにあるのか、したがって、キリスト教倫理は救済の倫理学なのか、ということである。その答えは、既述の内容から明らかである。イエス自身のエートスにおいては、「否」である。イエスの説教は、真の正しさを求める、生き生きとしたものであって、律法ではない。救いは、神の国の到来にあり、その告知は、喜びと神への確信にみちている。キリストによって遂行された救済を、倫理と結びつけたのは、教会である。福音は、今や、キリスト信仰とキリスト祭儀になった。人格や道徳的内容に代わって、職位・教理・権威・サクラメントが重視されるようになった。イエスの教えは、誤解されて、感性を敵視する修道院の禁欲主義となり、教会は、客観的権威をもって、大衆をその構成員としていった。カトリック的・教会的倫理の内実は、旧・新約聖書、アリストテレス、ストアの混合物であった。それに対して、宗教改革の場合には、この道徳の二重構造が廃止され、道徳的力の獲得と、神の恵みの意志に対する信仰が、関係づけられた。しかしながら、決定的なところで、倫理は、従来そのままであった。ここでも、聖書に基づいてはいるが、恵みの施設である教会による、罪の赦しと道徳的行為能力の獲得が、問題とされた。道徳内容の認識は、聖書によって深められてはいるが、自然的なものであり、まず道徳理念が、そして次に、キリスト教の救済（罪の赦しと道徳的力の賦与）

が語られた。この図式は、その後、正統主義から理神論へと受け継がれていった。

Troeltsch は、さらに、キリスト教的エートスの、その後の歴史的発展過程をふり返りながら³⁴⁾、結局、Herrmann のように、普遍妥当的キリスト教的エートスと、救済信仰を結びつけることは不可能である、と言う。キリストへの信頼が、普遍的道德性を現実化する、との Herrmann の見解は、「純粋に理論的な絶対性の弁証」³⁵⁾ つまり、キリスト教の絶対性の主張を、含んでいる。この点で、彼は、「全く頑固な教義学者であり、また弁証家である」。³⁶⁾ イエスの説教は、道德法則の成就について、何も語っていない。イエスの言う救済は、目前に迫っている。神の国の到来が、救済であり、イエスの言葉を聞く者は、その準備をしなければならない。客観的善は、神の国の到来によって、実現される。その救いは、純粋な倫理思想ではなく、倫理的なものと宇宙的なものを、含んでいる。救済は、罪と道德的無能力からの救いというよりは、有限性の克服と、現存在の謎の解明であり、まさにそれ故に、将来的なのである。

第四の問題は、キリスト教の客観的目的から生まれる行為と、世俗的目的から生まれる行為との、関係にある。双方を統一するエートスの形成は、可能なのであろうか。近代文明の本質は、宗教的目的とならんで、世俗的目的が、自立を要求していることにあり、今や、自然法によるカトリック的解決は、不可能である。また、世俗文化の目的措定を、自然法から演繹しながら、その中に、「神によってよみせられた要素と、すべての宗教的道德性の活動範囲」³⁷⁾ をみるルター派の答えも、不十分である。調停的な解決はできない。近代世界は、いまだ

存在しなかった、「道德生活の新しい型」³⁸⁾を求めているのであって、ただ、近似値的な解決があるのみである。しかし、これ故に、キリスト教倫理は、やがて世俗的倫理にとって代われ、死滅するであろう、と考えるならば、それは、愚かなことである。他方、近代の倫理学は、自からを神とする近代精神の産物であり、不信仰の結果である、と信ずることも誤りである。道德は、そもそも、決して統一的なものではなく、多様なものである。この多様性を、より厳密に規定するならば、それは、「人間の本質の中にある二つの極の対立であり、そこから、宗教的目的措定と世俗的目的措定という二つの主要な型が、うまれてくる。」³⁹⁾われわれの生の豊かさとその困難さは、この宗教的道德と人間的道德の両極性に基づいており、しかも、ここから、くり返し新たに、統一化への努力がなされる。Troeltschによれば、「この統一は、常に、宗教的・道德的理念から、確立されなければならない」。⁴⁰⁾なぜなら、たしかに、反幸福主義的で観念論的でありつつ、世俗的目的に基礎づけられた道德も存在するが、その場合には、種々の目的間の競合が、さけられないからである。政治倫理、社会倫理、あるいは、その他諸々の学問的倫理学は、それぞれ、自己の優位性を主張したとしても、客観的価値、即ち、すべてを包括する究極的・統一的価値への「衝動」を、本当に満たすことはできないのである。

イエス自身は、終末接近待望の故に、われわれの問いから解放されていた。しかしながら、それが失望に終わった現在、われわれは、新たな総合を、試みなければならない。この総合は、決して、抽象的形式に終ってはならず、実践的でなければならない。人間は、移り行く世界と永遠の世界の間に、立たされている。倫理的動機の対立は、こ

の人間存在の二重性の一つの表われである。人は、常に動機の二重性を感じているが、この世では、理論的にも実践的にも、完全に、これを克服することはできない。それは、形而上学的理由をもっているのであるから、形而上学的解決があるのみである。

最後に、Troeltsch は、第八章で、「道德と宗教一般の關係」をとりあげている。彼によれば、宗教は、道德との関連で、權威と保証を与える機能をはたすだけでなく、神性との一定の關係を、指示する。Herrmann も、このことを良く知っており、その為に努力したが、結局、概念的矛盾の故に、それを完遂することができなかった。特に、彼のキリスト教の絶対性に対する確信が、問題である。宗教的道德性の成立は、単に、イエスによってなされた確認によるのではなく、人間の魂に対する、宗教的目的の内的作用によるのである。したがって、それは、キリスト教にのみ固有な事柄ではない。「それは、むしろ、宗教史のいたるところで、宗教思想が、超越的善と生命にむかって、深められ、形成されるときに生ずる。」⁴¹⁾ キリスト教の倫理的意義は、もっと大きな宗教史的・歴史哲学的関連の中で、理解されるべきであり、われわれは、矛盾にみちた現実の中で、内在と超越の均衡を見い出さなければならないのである。

註

28) Cf. op. cit., 617.

29) Cf. op. cit., 620.

30) Op. cit., 623.

31) Op. cit., 634.

32) Op. cit., 635.

33) Op. cit., 639.

34) 特に、所謂分派と神秘主義について論じている。

- 35) Op. cit., 646.
- 36) Op. cit., 647.
- 37) Op. cit., 655.
- 38) Op. cit., 656.
- 39) Op. cit., 658.
- 40) Op. cit., 658.
- 41) Op. cit., 671.

V

われわれの次の課題は、上述のような Troeltsch の見解に対する、Herrmann の批判の内容を検討することである。最初にとりあげる論文は、1902年に発表された „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ である⁴²⁾。これは、同名の Troeltsch の書物の評論である⁴³⁾。Herrmann によれば、Troeltsch の課題は、決して、新しいものではない。それは、18世紀以後の歴史学の発展を念頭に入れつつ、キリスト教の絶対性の可能性を、考察しようとしている。歴史学が、他の人間事象と同様、キリスト教を歴史化した結果、その奇蹟的根源に基づく独自性の主張は、不可能になってしまった。これに対し、19世紀の神学は、歴史学的思惟様式を使いながら、キリスト教の中に、歴史を通じて次第に明らかになってくる真理の完成を、みようとした。キリスト教を、宗教概念の実現とするこの考え方は、特に、Schleiermacher と Hegel (1770—1831) を通じて、弁証学の基礎となった。だが、歴史事象は、唯一回的で個別的なものであり、普遍的に妥当する理念を、歴史から、引き出すことはできない。歴史には、絶対的宗教と絶対的人格性のための場所は、存在しないのである。

Troeltsch は、たしかに、比較宗教史の方法を用いてはいるが、彼自身、それが全く確実だ、とは考えていない。キリスト教が絶対的宗

教であることを、歴史学によって証明することはできない、と主張する点で、Troeltsch は正しい。学問が確定しうることは、相対的である。もともと、証明しうる現実を対象とする学問から、それ以上のことを期待しても、無理である。キリスト教の絶対性が明らかになるのは、われわれが「道徳的愛の理解において、内面的に自立する」⁴⁴⁾ときである。イエスの内的生命は、われわれを道徳的混乱から救い出し、罪の奴隷から解放する。このイエスの内的生命に対する信仰が、キリスト教の絶対性の確信に他ならず、それは、Troeltsch の指摘するとおり、常に、新たに、闘いとられるべきものなのである。

信仰と学問の問題は、Herrmann の全著作を貫く根本問題であり、その問題意識は、„Der Glaube an Gott und die Wissenschaft unserer Zeit“ 1905.⁴⁵⁾においても、鮮明である。学問的認識は、周知の如く、所与の現実の中に法則性のみを追究し、その枠組に入らないものを排除する。従来、宗教は、この学問的認識の要求に対し、二つの態度をとってきた。一つは、いかなる状況にあっても、伝統的信仰へと戻ることを決断し、その信仰を貫こうとする。つまり、それは、学問的認識の要求を無視する態度である。しかし、われわれは、今日もはや、このような態度をとりえない。もう一つは、神の現実を、学問的に証明しようとするものである。だが、これも、問題である。というのは、学問的認識は、時間と空間の内側にある対象に、限られているからである。では、もしも、カトリック教会によって企てられたこのような方法が、不可能だとすれば、われわれは、学問の要請に従って、信仰を、放棄するほかないのであろうか。

学問が提起する問題に対して、Herrmann が示す第三の道は、次の

とおりである。「学問が、その完全な認識へとむけられている現実を、われわれは、証明できる現実、と呼ぶ。そして、個人のもとにだけある現実を、体験できる現実、と呼ぶ。この区別は、現代において、宗教を主張する場合、根本的な意義をもっている。」⁴⁶⁾ それは、客観的現実と実存的現実の区別である。客観的現実の場合とちがって、体験的領域に到る「論理的手段」は、存在しないのである。しかも、生まれながらの人間ではなく、自然的生の克服を経験した者のみが、宗教を、体験する。人は、その意欲が、不変的方向、つまり、永遠の目標をもつとき、この克服を、経験する。道徳的志向とは、永遠であると認める内容を、自からの意志に課することであり、「道徳的真剣さは、宗教的確信のために、必要不可欠な条件である。」⁴⁷⁾ 神への信仰は、学問と同様、真理への徹底的服従であり、その認識である。もしも、信仰が、この事実を無視するならば、それは、願望と恣意の産物にすぎなくなってしまうであろう。信仰は、現実の真剣な把握であり、仮象の克服である。人間が、自己の偏見や願望を克服して、証明できる現実を確認しようとする営みは、それ自体、賞賛に値する。しかしながら、人間にとって、それ以上に大切なのは、自からの霊的実存の中心と認める事柄を、誠実に受けとめることである。ところが、今日、学問的認識と区別されるべき、この認識の重要性は、多くの人々によって、誤解されている。われわれは、疑いもなく、この現実の中に生きているのであり、この現実を、より一層明らかにすることが求められている。

信仰は、真理への服従であり、現実に対する畏敬である。それは、真剣な認識である。宗教的認識は、われわれ自から、自己の意欲の永

遠なる目標を明らかにし、かつ、それに集中するときに、成立する。それには、自己の傾向性との戦いが、必要である。自然の生にさからい、永遠なる目標にむかって進むとき、人間の本当の生命が誕生する。真の意欲と呼ぶに値する内的自立は、この生命の意識に基づいている。万物が、服従し、依存する究極目標を知ることが、神の現実を知ることである。愛における自立的精神の共同体こそ、永遠の目標であり、学問をする者ではなく、道徳的真實を追求する者が、神に出会うのである。

神の言は、道徳的に真剣な者のうちに、人格に対する畏敬と信頼の体験となって、表われる。道徳的善を知らない者は、神に出会うことがない。道徳的善によってとらえられ、高められた者が経験する力が、神の力であり、それに気づかないとすれば、それは、その者の責任である。「不信仰は、人間の不真實に基づいている。」⁴⁸⁾ 敬虔な人々の証言は、われわれに、自己の体験を反省する機会を、与えてくれる。たとえ、自分の中には、信仰の生命がないと感じたとしても、その事実を自分に隠すようなことがなければ、それは、われわれの助けとなる。道徳的真剣さの中で、信仰を理解しながらも、それを実存的に体験しえないときは、われわれは、救いを求めて叫ぶであろう。その内的過程をはっきりととらえることはできないが、このとき、神は、語り給うのである。神が語り給うとき、万物は黙さねばならない。全能なる神の業は、畏敬と信頼の中で、体験される。それは、その不滅の正しさを認めるが故に服従する「道徳的命令」の認識であり、勇気と慰めが与えられる体験である。それは、善と犠牲的愛をもって、われわれにむかってくる人格との出会いである。イエスの人格の力に、心

から服従するとき、全能の意味が、明らかになるのであり、この意味で、全能の思想を受け入れることは、道徳的服従の行為に他ならないのである。

次に、„Die religiöse Frage in der Gegenwart“ 1908.⁴⁹⁾ をとりあげてみよう。この論文も、内容的には、今とりあげた „Der Glaube an Gott und die Wissenschaft unserer Zeit“ とほぼ同じで、信仰と学問の問題を論じている。現代の主な宗教問題は、自然科学によって代表される、合法則性の認識に対し、宗教が、自己の権利をどのように主張しうるのか、ということである。前述の如く、啓示された教理と戒めに、無批判に服従したり、それとは反対に、神の存在を学問的に証明しようとする試みは、不可能である。「宗教において、第一に問題なのは……自己の経験である。」⁵⁰⁾ われわれは、体験の中で、神の現実を確信するのであり、実証主義者たちは、それを「空虚な主観主義の宗教」と呼ぶかもしれないが、むしろ、彼らの方が、宗教の本質を見誤っている。自己をふり返り、自己の生命の最も重要な要素を現在化する者が、宗教を、体験する。神の現実を知り、敬虔になるには、自己の体験を手がかりとする他ない。それは、世界と呼ばれる現実には、単純に自からをゆだねない、という体験である。

学問的認識は、生命の手段、労働の手段としては不可欠であるが、生命の内容をとらえることはできない。また、自己の体験と言っても、自分を観察し、考えるのではなく、自分に課された目標にむかって行動するとき、人は、自己の本来的生命を、体験するのである。労働と奉仕の中で、われわれは環境を克服し、目標をめざして進むことによって、「自己自身」を、獲得する。この目標に集中し、その中で元氣

をとりもどす意欲が、「道徳性」である。しかしながら、高い目標をめざす者は、自分が本来的生命を探求しながらも、それを獲得しえないでいることを感じている。道徳的に真摯な者は、自己分裂の痛み、つまり、現実の自己とあるべき自己との間の無限の距離を、知っている。この意味で、自己主張ではなく、自己否定こそ、人間の本当の道徳行為である。道徳意志の自立は、あくまでも、課題なのであり、人は、この困窮の中で、敬虔と信頼をもって献身すべき力に出会う。そして、自由に献身できるようになったとき、われわれは敬虔になり、神の現臨を味わう。「歴史とその担い手である人間を現実化するのには、宗教であり、その安らぎの中にいる者にとって、宗教は、人間の完全な受肉である。歴史の内容を形成するのは、敬虔なる者の、静かな生命の喜びなのである。」⁵¹⁾

註

- 42) W. Herrmann. „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ *Schriften zur Grundlegung der Theologie*. Teil I. München: CHR, KAISER, 1966, 193-199.——以下, SzGdT.I. と略記.
- 43) E. Troeltsch. *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902). München und Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1969.——以下, A. C. u. R., と略記. 本書の概要は、次のとおりである。① Die Grundtypen theologischer Apologetik im Lichte der historischen Denkweise.——近代の歴史研究は、今日、価値と規範に関するすべての思惟の基礎であり、歴史的思惟は、伝統的教義学的概念を破壊してしまった。しかし、キリスト教は、それに対し、自己を宗教概念の実現と規定した。宗教の本質、宗教史におけるこの本質の発展、絶対的宗教としてのキリスト教、この三つの相關概念が、近代神学の弁証論の基礎となった。「絶対性」という表現は、近代の概念論的・進化論的弁証論に由来する。それは、正統主義の超自然主義的弁証論の近代的形態と、はっきり区別されなければならない。後者は、排他的超自然主義にすぎない。近代の思惟は、因果連関を「理念」の実現形式とみなしており、その場合、絶対性は、自からの完全

な明晰性をえようとする理念の自己把握、人間の意識における神の自己実現、を意味する。だが、問題は、キリスト教の絶対性は宗教概念の実現にあると主張する、この理論の確実性である。② Die Unmöglichkeit einer geschichtlichen Konstruktion des Christentums als absoluter Religion. — Troeltsch の答は「否」である。というのは、歴史研究の方法は、出来事の内容と順序がそこから導き出される普遍概念と、調和しえないからである。歴史現象は、全体との関連で、そのつど制約されながら、しかも、唯一回のかつ個別的で、その核心を他のものから演繹しえない事実である。個々の変化の中に、恒常的なもの (ein *tatsächlich* Allgemeines. s. 47.) を求める抽象作用の結果と、普遍的に妥当する、あるいは、妥当性を要求する思想とを、区別しなければならない。因果性と目的性をつにして、それにより、各段階の価値を概念的に計算しようとする試みは、不可能である。現代神学に要求されているのは、④ 普遍概念と規範概念の統一の断念、⑤ キリスト教を歴史哲学の思弁によって、絶対的宗教として証明する試みの放棄、⑥ すべての歴史現象は、個別的で、しかも、多面的制約をうけている事実を容認すること、この三つである (cf. s. 60)。③ Der Begriff des Historisch-Relativen und sein Verhältnis zur Gewinnung der Normen. — 「歴史的」であることは「相対的」であることを意味する。が、問題は、その意味内容である。それは、無目的な、悪しき相対主義とちがって、すべての歴史現象が、全体的関連に影響された、特殊な個別の事実であることを意味する。したがって、歴史現象は、全体的展望と、そこからえられる規範を排除しない。かえって、歴史の本質的働きは、まさに、規範の産出にある。だが、規範とその統一の追究は、常に、前方にあって、まだ完全には実現されていない目標を求めつつ、歴史の中でなされる。相対的なものから、絶対的な目標への方向づけが、あらわれてくる。歴史研究そのものから、歴史哲学の全体把握と価値評価、という課題が生ずる。歴史のはてしない変化を主張する理論は、根拠のない偏見である。ある歴史的価値の選択決断は、究極的には、主体的・人格的・内的確信であるが、それは、決して、偶然的なものではない。その判断規準は、歴史的比較行為の中で形成されるのであり、歴史研究は、人類全体の前方に浮かぶ、普遍妥当的・規範的目標を、指し示す。この目標は、諸現象の法則でも、普遍概念でもなく、歴史現象の中で、すべての収斂線を総括しつつ、発現する。したがって、発展とは、この目標にむかって、諸々の力が、様々な点で、並存して現われ、噴出することである。④ Die Höchstgeltung des Christentums als Ergebnis des religionsgeschichtlichen Vergleichs. — Troeltsch は、まず、律法宗教 (ユダヤ教とイスラム教) と救済宗教 (キリスト教、バラモン教および仏教) を比較し、次に、救済宗教

の諸類型を比較検討する。その結果、キリスト教だけが、高次の世界と低次の世界の断絶を、根本的に遂行し、人格性の内実を、開示している。それは、自然宗教の限界を、完全に克服した唯一の宗教であり、高次の世界を、人格的生として、提示している。キリスト教は、世界を否定すると同時に肯定する、人格主義の救済宗教である。「したがって、キリスト教は、宗教のあらゆる認識可能な発展方向の、最高点であるだけでなく、収斂点とみなされなければならない」(s. 90.)。⑤ Die Frage der Glaubensgewissheit angesichts der historischen Bedingtheit des Christentums. — 信仰者は、自己の信仰を、歴史学的に根拠づけることはできないが、「キリスト教を、歴史的にのみ考察しても、何も失うことはない」(s. 100.)。イエスは、歴史研究にとっても、いぜんとして、神に由来する生にいたる力の源泉であり、一切の勝利への希望の源泉であり続ける。イエスこそ、生命世界全体の源泉であり、具現である。たしかに、イエス自から、絶対的宗教を、歴史の彼岸にまかせており、絶対的なものを、歴史のある一時点で、絶対的な仕方ですらえようと望むことは、妄想である。しかし、それは、相対主義的ニヒリズムを、正当化するものではないのである。⑥ Die Ablösbarkeit des Christentums von seiner kirchlich-historischen Form. — Troeltsch は、最後に、もう一度、素朴な絶対性から、人為的・弁証論的絶対性、進化論的絶対性、そして Troeltsch の意味での「素朴な絶対性」に到る、歴史の過程をふり返り、「事柄の本質 (Sache) は、絶対性の要求という形式から、分離可能である」(s. 128.) と結論する。素朴な絶対性は、全くの妄想ではなく、より大きな視野の下に、新しい関係と意義を、与えられるべきなのである。「神から遠ざかるのは、浅薄な学問だけである」(s. 127.)。近代の歴史学的思惟も、キリスト教の「人格主義 (Personalismus)」(s. 131.) を、破壊することはできない。イエスの素朴な絶対性は、天にいます父によって自分が造られた、との信仰と、父の意志は唯一の倫理的真理であり、父の約束は唯一の救いである、との確信にある。イエスの宣教には、宗教的生の内面性と純粋な「人間性 (Humanität)」(s. 115.)、および、純粋に内的な絶対性がみられる。しかも、彼にとって、神の国は絶対的なものであり、救いの啓示の完成は、将来にゆだねられているのである。

- 44) Op. cit., 199. 「自律」と「自立」の異同については、前掲拙論「W. Herrmann におけるキリスト教倫理の構造」95 頁以下、参照。
- 45) SzGd T. 1., 242-263.
- 46) Op. cit., 249.
- 47) Op. cit., 250.
- 48) Op. cit., 255.

- 49) W. Herrmann. „Die religiöse Frage in der Gegenwart“ *Schriften zur Grundlegung der Theologie*. Teil II. 114-149.——以下, SzGdT. II. と略記。
- 50) Op. cit., 128.
- 51) Op. cit., 137f.

VI

本章では、前章にひき続き、Herrmann の論文集の中から、五篇を選び、さらに、彼の主張に対する理解を深めたい。まず、„Gottes Offenbarung an uns“ 1908.⁵²⁾ をとりあげてみよう。これは、キリスト者学生会議でなされた講演であり、そのテーゼは次の二つである。

① われわれが神を認識できるのは、神御自身が、自からを、啓示されるからである。② この啓示は、すべての人間にとって、彼に与えられた独自のものであるが、それにもかかわらず、それは、すべての信仰者を、イエス・キリストへの服従において統一する。

第一のテーゼの意味内容は、他の事物のように、神を、人間の認識活動の対象にはできない、ということである。神にむかうとき、人間は常に、自己自身をも考えざるをえないのであり、神を客観的に観察することは、できない。また、神を汎神論的にとらえようとするのも、誤りである。使徒行伝、第 17 章 27 節以下、コリント人への第 1 の手紙、第 15 章 28 節は、たしかに、汎神論のような響きをもっているが、そのように理解してはならない。それらは、信仰の最高の思想、「宗教の究極的思想」⁵³⁾ である。人は、自分を、現実幸せ (selig) にしてくれる力を認めるとき、はじめて、神の現実を受け入れる。人は、神が、永遠のうちに、万物に対してもっておられる自由な支配にふれるとき、本当に幸せになる。マタイによる福音書、第 5 章 3 節と 10 節

は、神が人間の主となることによって、人間が、幸せになることを示しており、その間の4節から9節は、この世の克服が、至福の本質であることを示している。その場合、この世とは、肉の力であり、死と困窮の力である。神の到来は、人間に、この世を克服する力を与えるのであり、それによって、真の生命が開示される。

神の現実を、この世の克服を可能にする力、として理解するならば、神御自身の啓示以外に、神を知る道は存在しない。しかし、多くの人々は、これに満足せず、神を証明しようとして、かえって、宗教の神秘を、世俗化してしまっている。たしかに、われわれに、神への道が開かれるのは、この世を通してではあるが、神を学問的に証明することはできない。証明される神は、この世の神であり、偶像にすぎない。神の現実は、神の自己啓示によって与えられねばならない。「神にとって、神的現実 は自然的現実と一致しているが、われわれにとっては、両者の統一は、隠されている。」⁶⁴⁾ もしも、両者の厳密な区別を放棄してしまうならば、神を見失ってしまうであろう。

しかも、神の啓示を体験する者は、この世から解放されるだけでなく、その啓示の故に、再び、この世にかかわろうとする。これを問題としているのが、第二のテーゼである。愛なる神を信ずる者は、心から他者につかえようとし、そこに、信仰者の統一がうまれる。Herrmannによれば、この統一と啓示の個別的体験は、矛盾しない。エベソ人への手紙、第4章5-6節が示すとおり、父なる神は一人であるが、その啓示は、各人にとって、特別なものだからである。誰も、神が、自分にどのように啓示されたかを、完全に表現することはできない。それは、神の秘密であり、その限りで、信仰者同志にも隠された

面がある。ところが、教会は、統一性を獲得しようとして、昔から、神は啓示において人間に近づかれる、という本来的内容のみならず、人間が神の現実を把握する様式も、すべて同じである、と主張してきた。啓示は、教会統一の手段とされてしまった。この事実は、カトリック教会だけでなく、プロテスタント教会にも、あてはまる。特に留意しなければならないのは、聖書と啓示が同一である、と主張するときである。教会によって解釈された聖書ではなく、聖書自身が啓示である、と言ったとしても、事情は変らない。真の啓示に出会うとき、人は、すべての思いわずらいから解放されるのであり、それは、聖書から引き出された教理を信ずることと、無関係である。プロテスタンツの中心教理である義認の教理にしても、同じことであり、それを信ずることと、真の啓示体験は、全く別である。教理は、すべて、聖書の言葉の解釈とともに変化する。

神の啓示は、キリスト者が体験する (miterleben) 歴史の中に現われるのであり、それは、単なる思想の複合ではない。神の啓示は、われわれ自身に対する神の働きかけであり、「われわれを、新しい実存に到らしめる行為である。」⁵⁶⁾ 旧・新約聖書は、神が自分たちにあらわれ、その結果、全く変革された経験をもつ人々の存在を、示している。彼らの言葉は、神が「仮借のない正しい意志」であり、しかも同時に、理解しがたい善の中で、罪人をひき受けられるお方であることを、証している。神は、人間が思いどおりに利用できる現実ではない。神は、自からを啓示されることによって、人間存在を豊かにされる現実である。自由に献身すべき主に出会うとき、われわれは、神の自己啓示について語るができるようになる。信仰者は、自己の神体験の

故に、信じざるをえなくなるのであり、それを学問的に証明することは、不可能なのである。

1908年の論文 „Der Christ und das Wunder“ の場合は⁵⁶⁾、Herrmann は、Stange (1870—1959) の „Das Frömmigkeitsideal der modernen Theologie“ (Leipzig, 1907) を念頭におきながら、議論を展開している。Herrmann によれば、Stange は次のように考えている。近代の自由主義神学は、奇蹟概念を除去しようと努めてきたが、それは誤りである。キリスト教信仰が問題とする奇蹟と、その他の異教の奇蹟は、区別されなければならない。キリスト教においては、個々の異常な出来事だけでなく、創造の業全体が、奇蹟と理解されている。奇蹟概念は、神が生きておられることを示している。神が生けるお方であるからこそ、われわれは、神の奇蹟をみることができるのである。奇蹟を、自然界とならぶもう一つの特別な領域と考えるのは、異教だけである。奇蹟によって、神の存在の確実性を、根拠づけることはできなく、また、個々の経験的事実と結びついた啓示を、考えることもできない。

しかしながら、Herrmann は、このような理解では、不十分だと主張する。たしかに、われわれは、神を信ずるが故に奇蹟を体験するが、われわれが、神を信ずることができるのは、奇蹟を体験するからである。したがって、Stange は、信仰を根拠づける奇蹟の意義を、見失っている。また、奇蹟と自然法則の対立が否定されていることも、問題である。キリスト者にとって自明なこの対立を、軽率に、異教的と呼んではならない。Stange は、正統主義や Schleiermacher と同様、敬虔の本質をとらえそこなっている。正統主義は、Thomas Aquinas

(1224—1274) にならって、奇蹟を、自然の内側で生ずるが、自然的な力によって媒介されない出来事、と考えた。こうして、彼らは、宗教の非合理的要素を認めたように思えたが、結局は、生ける神の現実を、証明できる事実と考え、非合理的な側面を、放棄してしまった。Schleiermacher も、奇蹟を、同時に、自然法則によって媒介されている出来事、と考えた。しかし、このような理解は、正しくない。むしろ、R. Rothe のように、奇蹟を、非合理的出来事、とみなすべきである。奇蹟一般を論じているときは、奇蹟と自然の衝突に気づかないが、奇蹟を、自分の体験として考えるやいなや、その矛盾が分かるようになる。「イエスは、自分の弟子たちに、それを期待されたのである。」⁵⁷⁾ イエスは、彼らが、奇蹟を自分で体験し、自分で行くことを望まれたのである。われわれは、祈りが聞きとどけられることを知るとき、奇蹟を体験する。人は、あらゆるこの世の不安にもかかわらず、神を信頼する。それは、自然を克服する体験であり、時間と空間の中で生ずるにもかかわらず、自然に属さない出来事である。正統主義は、その他の欠点にもかかわらず、これに対し、*supra et contra naturam* という定式を用いた点で、正しかった⁵⁸⁾。

ところが、近代の神学は、この定式をさけようとして、かえって、本当の現実を見失ってしまった。神は、*supra et contra naturam* な奇蹟の中に、自からを啓示され、新しい生命をお与えになる。神は、われわれに、自然によっては不可能な、新しい将来を開示される。奇蹟と自然の出来事を区別するかどうかは、宗教の「死活問題」⁵⁹⁾ である。正統主義は、自然を所与の事実とみなしたが、われわれは、自然の中に課題をみる。経験から獲得される自然法則は、経験自体が完結して

いないのであるから、常に、検証を必要とする。たしかに、日常的な事件の中に、奇蹟を確立することはできないが、信仰がうまれるところでは、別である。自己の生命を獲得しようとする内的集中は、自然ではなく、神の配慮からうまれるからである。キリスト教的生命のエネルギーの源泉は、この神の配慮と自然の激突にある。活気にみちた生命感情は、自然を生き生きとさせる。両者を同種のものとして、一つの体系に組み込むことはできないが、われわれの精神が健全であるならば、両者は、われわれのうちで、結合されているのである。

キリスト教信仰は、純粋な服従であり、キリスト者の神に対する恐れは、宿命に対する恐怖 (das Grauen) ではなく、裁き主に対する畏れ (die Furcht) である⁶⁰⁾。信仰は、服従でありつつ、自から自由に献身する 内的自立である。われわれは、キリスト教団を通して、イエス・キリストの人格の中に、信仰を根拠づける奇蹟、つまり、われわれから内的自立を求め、かつ、それを与える「人格的生命の純粋な力」をみる。道徳的服従を失った宗教は、もはや、真の宗教とは言えない。しかしながら、信仰者は、どこまでも、客観的力である信仰の根拠と自己の体験を、区別しなければならない。「われわれの内的変革それ自体ではなく、この力が、われわれの生命の中に出現することが、奇蹟だからである。」⁶¹⁾

第三番目にとりあげる論文は、„Der Widerspruch im religiösen Denken und seine Bedeutung für das Leben der Religion“ 1911.⁶²⁾ である。この論文は、宗教における人間の自由の問題を扱っている。周知の如く、それは、Luther (1483—1546) と Erasmus (1466 ca—1536) の争点であり、Herrmann は、両者の見解と対比しながら、自分の考

えを展開している。Herrmann によれば、Luther は次の点で正しい。つまり、彼は、キリスト者のおかれていた状況に、神の全能の思想をあてはめようとした。純粋な愛の戒めを満たしえないことを知ったとき、人は、絶望に陥るが、「イエスの現象 (die Erscheinung Jesu)」⁶³⁾は、彼を、その奈落から解放する。それは、彼にむけられた全能なる善であり、罪の赦しである。今や、彼は、自己の全存在を、神の全き活動の結果とみなすようになる。しかし、Erasmus は、道徳的要求と罪意識において自覚される、人間の自由を守ろうとして、Luther の意味でのこの全能の思想を否定した。これに対し、Luther は、人間の自由は、まさに、Erasmus が言うような性格をもつが故に、宗教の中に積極的な位置をもちえない、と主張する。だが、Herrmann からみるならば、両者は、共に、スコラの思惟に制約されている。つまり、Erasmus は、人間の自由を純粋に合理的に理解できると考えたが、Luther も神の全能の思想を、Erasmus と同じ仕方で、理解したのである。

自由と被造性は、互いに矛盾する思想であるが、共に、キリスト教に不可欠の概念である。この矛盾を、合理的に解決しようとするならば、それは、信仰の本来の内容を破壊してしまうであろう。大切なことは、その矛盾の発生過程を、自からが、明らかにすることであり、その時にのみ、宗教の新しい理解が、可能となる。宗教は、われわれを生かしめる現実である。信仰は、その現実への感謝の行為である。人は、その中で、「彼の本来的生命領域、即ち、歴史 (die Geschichte) にくみ入れられ、」⁶⁴⁾ 自然や道徳それ自体とはちがった現実を、経験する。宗教経験は、その名に値する信頼と同じように、生き生きとす

る経験であり、純粋な依存の意識と、結びついている。しかも、この心からの喜びをもってする献身は、純粋な自立の体験である。宗教は、この両者の対立の中で動く、自己の生命の意識なのである。したがって、神の全能と人間の自由は、宗教に固有な思想であり、その対立の根源は、信仰の生命にある。信仰は、純粋な依存と純粋な自立が、永続的に、入りまじって移行する出来事である。純粋な依存性は、自由の意識において完成する。「われわれは、自から、徹底的に献身する現実との出会いの中でのみ、自由でありうるのである。」⁶⁵⁾

1912年に発表された論文 „Unser Glaube an Gott“⁶⁶⁾ は、三章から成っている。①「自己の経験における神信仰の根源」——Herrmann は、ここで、これまで繰返し言及してきた、自然と異なる宗教の特質について、論じている。Schleiermacher が指摘したように、神を知る内的過程は、純粋依存の意識にみたまされている。しかし、彼は、純粋な依存性に到るのは、自由な献身に生きる人であることに、気づかなかった。献身の対象は、道徳的理念ではなく、自からにむけられた善の現実、即ち、われわれのための自己犠牲的善である。それに対して自由に献身するとき、はじめて、それが完全な依存であることを知る。神の名に値するのは、われわれのうちに、生命を創造する力である。信仰者は、他の人々と同じこの世に生きながら、そこに、彼らとはちがった現実をみるのである。

②「信じられ、証明された歴史による、神信仰の危機」——今日、歴史研究が発達した結果、既述のような体験によって、はたして、神信仰の本質をとらえるのかどうか、問われている。しかし、Herrmann の考えでは、それは、預言者から宗教改革者にいたるまで、

一貫してみられる神信仰であり、信仰は、勿論、歴史から切り離されないが、それは、われわれ自からが、生きぬく歴史でなければならぬ。詩篇、第 103 篇 13 節やイザヤ書、第 66 章 13 節が示すように、神の全能は、運命的な自然の力を全く超えており、慰めを、その内実としている。イエスにおいても、同様である。Luther もまた、この預言者の信仰を継承している。宗教改革者たちが強調したのは、その信仰が、次のような内容をもつことである。即ち、神の力を体験し、受け入れ、同時に自由になること、つまり、自から体験する神に、自発的に服従すること、それが信仰である。1530 年代の Melanchton (1497—1560) にとっても、信仰は、まず、彼がその中に立てられ、聖書が語っている現実の、端的な意識化であった。ところが、16 世紀の後半には、Melanchton の影響で、聖書の歴史は、そのままで現実なのではない、と考えられるようになった。Melanchton 自身、その生涯の終わりには、notitia と fiducia の間に、本質的な媒概念として、assensus を考えた。だが、われわれは、初期の Schleiermacher とともに⁶⁷⁾、「宗教は歴史であり、歴史から生きる」⁶⁸⁾と宣言して、すべての合理主義的・神秘主義的思惟と、対決しなければならない。

③「神信仰を、歴史の危機から解放するイエス・キリスト」——歴史研究の領域には、絶対不変の結論は存在しない。この困窮を克服できるのは、イエスの中に、信頼をもって献身しうる現実を、体験する者だけである。イエスの前にも、後にも、道德要求の内容を、敵に対する愛との関連で、表現した者はいなかった。「彼は、われわれの前に、純粋な意欲と純粋な行為をもって、立っておられる。」⁶⁹⁾人は、それは、学問のカテゴリーに入らないと言うかもしれないが、「それ

は、生ける人間というカテゴリーである。』⁷⁰⁾ それは、畏敬と信頼を経験する者のみが、認識できる領域なのである。

以上、Herrmann の見解を明らかにするために、四つの論文をとりあげてきたが、最後に、„Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben“ 1912.⁷¹⁾ の内容を、検討してみよう。これは、Troeltsch の同名の講演の批評である⁷²⁾。Herrmann の結論は、「彼 (Troeltsch) は、『近代の実証主義的神学者』と全く同様に、宗教の生命を、思想の支配に還元してしまっている」⁷³⁾ との発言にみられる。Troeltsch は、結局、正統主義の立場に立っている、と批判されている。Troeltsch にとって、宗教は、人間が、その前に立っている「客観的現実の認識、つまり、神の真の最内奥の認識」⁷⁴⁾ であり、「体験」という言葉は用いられているが、その意味内容はあいまいである。彼は、宗教の内容を、理念あるいは原理と考えており、これを体験と一緒に考えることはできない。後期の Schleiermacher のように、「魂の自然」の中に、宗教の根拠をさがしてはならない。むしろ、「宗教を、道徳的意欲と学問的認識から区別する正しい道は、Schleiermacher の *Reden* に示されている。」⁷⁵⁾ Troeltsch は、教義学を、今日、最も狭い神学的サークルにのみ妥当する非現実的学問、と呼んでいるが、もしも、教義学の課題を、人間に与えられた最強の体験の中でうまれた、宗教の内容を展開すること、と考えるならば、その評価は、全くちがっていたはずである。思想の獲得を宗教と考えるならば、それは、合理主義や神秘主義と同様に、歴史から、分離してしまうであろう。Troeltsch は、教会の崩壊を防ぐという実践的理由で、歴史との密接な関係を求めているだけである。また、彼は、宗教の本質は、理念で

はなく、神性との生ける交わりである、と言っているが、そのとらえ方が問題である。彼は、伝統的なイエスの人格理解は、近代的歴史批評に耐えられなく、キリスト教は、イエスの人格と直接的な関連をもたない、と主張しながら、それにもかかわらず、それを、「キリスト教団の祭儀、影響力および伝達にとって不可欠である」⁷⁰⁾と考えている。

宗教は、願望や理念からではなく、真理への服従から生ずる。Troeltsch は、歴史学に、その限界以上のことを期待している。われわれは、むしろ、歴史学がもたらす蓋然性を、感謝をもって、受け入れるべきである。信仰は、常に、現在から出発する。「絶対的・客観的保証」は、信仰を疲弊させる幻想にすぎない。Troeltsch は、学問が提示する結果が、常に、相対的妥当性にとどまることを、もっと強力に、主張すべきであった。現在の体験から出発する宗教が、それによって、無意味になることは、決してないのである。

註

52) SzGdT. II., 150-169.

53) Op. cit., 151.

54) Op. cit., 157.

55) Op. cit., 165.

56) SzGdT. II., 170-205.

57) Op. cit., 175.

58) Hermann によれば、神の善なる力に対する信頼を喪失する他の方法がないので、この定式を用いるのである。したがって、それは消極的な肯定である。

59) Op. cit., 177.

60) Cf. op. cit., 195.

61) Op. cit., 196.

62) SzGdT. I., 233-246.

63) Op. cit., 237.

- 64) Op. cit., 242.
- 65) Op. cit., 246.
- 66) SzGd. T. II., 247-257.
- 67) 何故ならば, Herrmann の理解では, 後期の Schleiermacher は, 哲学的定式と心理学的瞑想によって, 宗教の根源を把握しうる, と考えているからである。Herrmann はその実例として *Glaubenslehre* §3-5. をあげている。Cf op. cit., 255.
- 68) Op. cit., 255.
- 69) Op. cit., 256.
- 70) Op. cit., 256.
- 71) SzGd. T. II., 282-289.
- 72) E. Troeltsch. „Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben“ (1911), *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. München und Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1969.
- 73) SzGdT. II., 282.
- 74) Op. cit., 284.
- 75) Op. cit., 285.
- 76) Op. cit., 288.

VII

われわれの課題は, W. Herrmann の『倫理学』に対する E. Troeltsch の批判を手がかりとして, 両者のキリスト教倫理に関する, 基本的見解の相違を, 明らかにすることにある。この目的のために, われわれは, まず, Troeltsch の論文を (I-IV 章), 次に, Herrmann の論文をとりあげ (V-VI 章), それぞれの内容を検討してきた。二人に共通にみられるのは, 現代問題に対する鋭敏な感覚である。彼らは, 共に, 現代の状況を, 伝統的キリスト教の危機ととらえ, その克服の道を探求している。それは, 学問による信仰の危機とその克服, という課題である。Troeltsch は, 歴史学のもたらす危機を, 特に強く意識して

いる。歴史学は、すべてを相対化し、キリスト教の絶対性をも危うくするからである。Herrmann も、この点では、全く同じであるが、Troeltsch と比較して、彼は、歴史学よりも、自然科学のもたらす帰結に関心をもっている。歴史学と同時に、自然科学に対して、信仰はどのように対処すべきか、それが Herrmann の問題である⁷⁷⁾。

Herrmann は、自然科学を、Kant の図式に従って理解している。彼によれば、自然科学は、時間と空間に制約された証明できる現実を、対象としているにすぎない。したがって、それは、道徳や宗教を、問題とすることができない。道徳や宗教は、自然科学をこえた生命の領域に、属している。Herrmann にとって、道徳は、宗教への必要不可欠な導入役を果たすが、それは、宗教にとって代わることはできない。道徳的に誠実であることが、宗教を受容する条件である。しかし、誰も、完全に誠実ではありえない。この道徳的困窮から人間を解放するのが、宗教である。自然は克服されるべき対象であり、命生的手段にすぎない。イエスの内的生命による自然的自己の否定、これこそ、真の道徳行為であり、イエスの内的生命は、キリスト教の絶対性の根拠である。自然的現実と生命的現実とは、神においてのみ一致しており、われわれ人間にとって、それは、課題である。それ故、自然と宗教の区別、つまり、奇蹟を認めることは、宗教の死活問題である。Herrmann は、奇蹟を信仰の根拠と考えている。宗教を、完全に、合理的に説明することはできない。宗教は、非合理的要素をその核心としており、本当の神認識は、神の自己啓示によって、はじめて、可能となるのである。

Herrmann の特色は、この神の自己啓示を受ける人間の「主体性」

を、強調していることである。彼が言う「経験」あるいは「体験」が、それである。学問のように、宗教を客観的に観察しても、無益である。神の自己啓示は、われわれ自身の体験となって、はじめて、啓示となる。それは、純粹依存と自立の体験である。だが、この啓示体験の形式は、一人一人ちがっており、それを単純に統一化することは、許されない。啓示が、教会統一の手段とされてはならない。われわれは、キリスト教団を通して示される、イエスの内的生命と出会うとき、神の自己啓示を、体験するのである。しかし、これを、所謂学問的証明に委ねることはできない。それは、学問的カテゴリーではなく、生ける人間のカテゴリーに属しているからである。神体験は、究極的に、奇蹟体験なのである。

しかし、Troeltsch からみるならば、このような Herrmann の理解には、多くの問題がある。まず、道徳的困窮の解放者は、なぜ、イエスの内的生命でなければならないのか。Herrmann においては、宗教即キリスト教であり、キリスト教の絶対性が、前提とされている。また、Herrmann は、イエスを、Kant の道徳哲学に従って、内的自律の精神の確立者と考えているが、それは、イエス自身の本来的エートスと、矛盾する。イエスは、終末接近待望の中に生きていたのであり、彼にとって、神の国の到来がすべてであった。その意味で、イエスの救済は将来的であり、キリスト教倫理は、この客観的契機をとらえなければならない⁷⁸⁾。キリスト教の独自性を、道徳的実行力の賦与にみるのは、誤りである。Herrmann の理解は、宗教改革→正統主義→理神論と受け継がれてきた枠組と同じであるが、イエス自身のエートスとは、完全に対立している。世界や文化の問題は、イエスには、終末

接近待望の故に、意識されなかった問題なのである。

これに対し、Herrmann も、イエスが、終末接近待望の中に生きていたことを、歴史研究の成果として認める。にもかかわらず、彼は、それを、「イエスの世界観の限界」⁷⁹⁾ とする。現代人は、それに縛られることなく、学問的証明をこえたイエスの内的生命に、目を注げばよいのである。ここに、Herrmann と Troeltsch の「終末理解」の差が、はっきりとみられる。二人の「歴史理解」も、大きくちがっている。Troeltsch は、歴史を、水平的・存在論的に理解しているのに対し⁸⁰⁾、Herrmann は、どちらかと言えば、垂直的・倫理的に理解している。Troeltsch が、歴史全体を、問題としているのに対し、Herrmann は、体験的現在を、重視している。したがって、Herrmann の「倫理学」は、どうしても主体的倫理学とならざるうえなく、彼は、これを、Kant の道徳哲学と——彼の歴史理解を修正しながら——結合している。

ところが、Troeltsch は、自律的・主体的倫理学は、客観的倫理学に対し、相対的意義をもつにすぎない、と主張する。第一次的なのは、客観的倫理学である。確實性の面からすれば、形式的倫理学の方がすぐれているが、道徳は、そもそも、多様なのである。人間は、自然と生命の対立ではなく、移り行く世界と永遠の世界の間に、立たされている。われわれの課題は、世俗的目的からうまれる行為と、宗教的目的からうまれる行為の間にあって、近似値的な答えをもとめることである。それは、実践的な統合であり、宗教的目的の側からの、形而上学的解決である。道徳に対し、神性を指示するのは、キリスト教に限られたことではなく、キリスト教倫理学の意義は、宗教史全体の中

で、歴史哲学的関連の中で、問われなければならない。したがって、自然を否定するのではなく、その独自の価値を認めながら、究極目的にむかって、それを統合すべきなのである。キリスト教の特色は、人格的神理解と積極的世界理解にあるが、イエスの本来的エーストに含まれていたあの「緊張」を保持しながら、その統合を、目差さねばならないのである。

最後に、Troeltsch と Herrmann の Schleiermacher 解釈に⁸¹⁾、一言ふれて、本論文を終わりたい。Troeltsch にとって、Schleiermacher は、その神学的倫理学には問題があるが、普遍的倫理学の優位性をとき、客観的倫理学を主張した人物である。Troeltsch の考えでは、Herrmann の中には、修正された Schleiermacher の救済論がある。つまり、彼は、キリスト教を、普遍的道徳の受肉とみており、それを、Kant 的に修正された超自然主義と結びつけている。これに対し、Herrmann は、初期 Schleiermacher を高く評価する⁸²⁾。ただし、Herrmann によれば、Schleiermacher は、宗教体験が、純粋な依存感情であるとともに、自由な献身の体験であることに気づけなかった。われわれは、生命を思想に還元することなく、しかも、この体験と、それを可能にする根拠とを、区別することができなければならないのである。

このように、教義学に対して、倫理学の普遍妥当性を主張する点で、Troeltsch と Herrmann は、同じであるが、その倫理学についての理解は、全く対立しているのである。

(1978. 10. 17. 記)

註

- 77) Cf. E. Troeltsch. A.C.u.R., 16f. „Aber ich halte daran fest, dass es unzulässig sei, Wissenschaft mit Kausalerklärung zu vereinerleien, und dass bei einer solchen Vereinerleigung für die Religion in Wahrheit nichts übrigbleibt.“ (s. 17)
- 78) この点で, Pannenberg は, Troeltsch を高く評価している。
Cf. W. Pannenberg, „Die Begründung der Ethik bei Ernst Troeltsch,“ *Ethik Und Ekklesiologie*. 70-96. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. 尚, Pannenberg の Troeltsch 理解については, 次の機会に論ずる予定である。
- 79) 前掲拙論「W. Herrmann におけるキリスト教倫理の構造」82頁, 参照。
- 80) Cf. E. Troeltsch. A.C.u.R., 17f. 尚, Troeltsch の Hegel 批判については, A.C.u.R., 57f. 参照。
- 81) Cf. E. Troeltsch. A.C.u.R., 24, 57., 高森 昭「シュライエルマッハー研究史の視点より見たる近代プロテスタント神学の一断面」『神学研究』第21号, 関西学院大学神学研究会, 昭和47年, 参照。
- 82) 前掲拙論「近代神学における「宗教と人間性」の問題」73頁, 参照。